

Los precedentes gnósticos del 'Irfān

Miguel CRUZ HERNÁNDEZ
(Universidad Autónoma de Madrid)

ABSTRACT: The author studies in this paper the antecedent of the persistence and development of the old gnosticism in the Islamic world. He makes a review of main sources of th gnosis and of their main doctrines.

KEYWORDS: Gnosticism, *'Irfān*.

RESUMEN: El autor estudia en este trabajo los antecedentes de la pervivencia y desarrollo del gnosticismo antiguo en el mundo islámico. Hace un repaso de las principales fuentes de la gnosis y de sus principales doctrinas.

PALABRAS CLAVE: Gnosticismo, *'Irfān*.

1. La gnosis y sus fuentes

El *'Irfān* (gnosis) islámico no nació de la nada, pues en el mundo por el que inicialmente se expandió el Islam, el gnosticismo antiguo se había extendido y duraba desde hacia siglos. Como es bien conocido, la gnosis, surgida lo más tarde el siglo I de nuestra era, tuvo su esplendor en los siglos II y III y después se prolongó en Oriente, sin solución de continuidad, hasta enlazar con los indicadores de la Šī'a ideológica y del Tasawwuf islámicos.

El vocablo griego, *gnôsis*, “conocimiento” es un sustantivo del verbo *gignôsko*, “conocer”; el afectivo, *gnostikós* –pl. *gnostikos*, significa “iniciado” en dicho especial “conocimiento”. Para la gnosis, la humanidad forma

una sociedad en la cual, junto a la masa ignorante, hay una minoría de conocedores, unos ordinarios, otros profundos; estos últimos son los auténticos gnósticos. Durante los siglos I al IV la gnosis puede calificarse, más que dividirse, en pagana, judía y para-cristiana (mejor que cristiana a secas). Su punto de coincidencia es la creencia de que en el hombre concreto hay una chispa, por insignificante que sea, venida del mundo divinal, y acá sometida a los eventos del destino, el nacimiento y la muerte. La chispa divinal, oculta, sometida o dormida, debe ser despertada para así poder ser reintegrada a la fuente de donde irradió,

La literatura gnóstica de los siglos I al IV que ha llegado hasta nosotros es escasa y fragmentaria. Aunque no sean despreciables las tradicionales fuentes indirectas, como San Ireneo y San Hipólito (finales del siglo II y principios del III) o San Epifanio (siglo IV), hoy disponemos de una gran fuente directa: la "*Biblioteca*" de Nag Hammadi, a la que deben agregarse: la *Pistis sophia*; el *Libro de Jeú*; los fragmentos atribuidos a Basílides, Heracleón, Teodoto, Valentín, entre otros; aparte de las *Odas de Salomón*, de los *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, del *Corpus Hermeticum* y de ciertos escritos mazdeos y maniqueos. El uso que la Ismā'īliya y el Tasawwuf han hecho de estos escritos y la falta de una real solución de continuidad, explican las coincidencias y las diferencias entre el gnosticismo antiguo y el islámico medieval.

2. El origen del gnosticismo

El análisis de los textos gnósticos directos e indirectos no permite afirmar que la gnosis sea una o varias religiones auténticas e independientes. La gnosis es una actitud personal espiritual y un ambiente socio-cultural; la primera es anterior al cristianismo; el segundo es contemporáneo de la expansión de aquel. Dichos textos encierran conceptos cuyos orígenes pueden rastrearse en el desarrollo histórico de las religiones pre-cristianas. El espíritu gnóstico es tan antiguo al menos como ciertos aspectos de la espiritualidad irania. Buscar un único origen concreto, no sólo es difícil sino muy arriesgado; sus "mitos" son, en cuanto a su origen, anteriores al siglo I de nuestra era. Las primeras figuras "históricas" consideradas gnósticas, como Dositeo, Menandro y Simón Mago, no fueron cristianos. San Pablo (I *Corintios*; 2 *Corintios*, 11 y 12) refleja una dialéctica que se justifica si se supone que existían judeo-cristianos de talante gnóstico, y la propia argumentación del Apostol no es ajena a un cierto uso de la dialéctica gnóstica. Por último, aunque se trate de gru-

pos posteriores al orto del cristianismo, algunos gnósticos debían proceder de raíces antiguas que les obligaron a ser espirituales “militantes” contra el cristianismo, como los ofitas (Orígenes, *Contra Celso*, 6, 28), los arcónticos (Epifanio, *Panarion*, 40, 2), los herméticos del *Poimandres*, los *Oráculos caldeos* y los textos mandeos.

a) *Las raíces iránias*

Como en el caso del 'Irfān, documentos espirituales antiguos o de la baja Edad Media del mundo iranio, como el *Avesta*, las *Upanisadas* y los *Gāthās* o los tratados pehlevís del *Bundahisn* y *Denkart* (estos últimos reelaborados en los siglos IX y X de J.C.), presentan paralelismos con los temas y la dialéctica gnósticos. En el caso de la gnósis antigua no sabemos como esta espiritualidad indo-iranía, sus temas y su dialéctica llegaron de un modo concreto al mundo peri-mediterráneo oriental. Respecto al 'Irfān, el problema no existe, pues en los territorios de los antiguos imperios medo-persas llegó el naciente Islam y rápidamente surgió un cierto sincretismo irano-islámico bien patente en los grupos de la ismā'īliya.

Aunque la concepción cosmovisiva irania exige su culminación en un unideísmo inmanentista, posiblemente panteísta, el problema del mal físico y su culminación en la muerte, condujo a un dualismo cosmo-religioso, como sucede con el zurbanismo. El cosmos físico, incluido el cuerpo humano, procedía de una desviación o “caída” culpable del Uno divino. Se distinguen, por tanto, dos realidades: la fundamental y original, divina y espiritual, y la derivada y “caída”, mundana y material, una y otra opuestas radical y operativamente. Frente a la Luz, irradiación, vida y bien, se contraponen la Tiniebla, oscuridad, muerte y mal. El hombre encierra también esta dualidad: el espíritu, parte superior, procede de la Luz; el cuerpo de la materia, parte inferior. La ruptura de dicha dualidad exige un “conocimiento recto” (*jñana*), que luego en griego se dirá *gnosis*, utilizando la misma raíz indoeuropea.

La liberación del espíritu consustancial con la irradiación de la Luz, exige un retorno al Uno luminoso; pero el “caído” no podría intentarlo si la luz originaria no proporcionara el antes citado “conocimiento recto”, que nos ilumina acerca de nuestra consustancialidad divina, pues sin él permaneceríamos siempre esclavos de la tiniebla, oscuridad, muerte y mal. Quien proporciona el puente para la recepción del “conocimiento recto” es un Redentor-enviado, que a su vez es salvado, acaso por su propia misión. La “revelación” encierra un triple mensaje: enseña de donde venimos y adonde debemos vol-

ver, guía para librarnos del letargo de la vida con la materia y proporciona los medios para el “ascenso del espíritu” que son la conocida escala ascético-mística.

b) *Las raíces judías*

Cualquier conocedor del *Antiguo Testamento* sabe que los textos procedentes de la tradición elohista de los primeros capítulos del *Génesis* encierran una cosmogonía y una antropogonía. A su vez, la apocalíptica judía, que debió desarrollarse a partir de los primeros años del siglo III a.J.C., da lugar a una compleja interrelación Dios-hombre. La conocida cosmogonía del *Génesis* explica el cosmos; la antropogonía presenta la dualidad espíritu-cuerpo. El espíritu es divino, de acuerdo con *Génesis*, I, 26: “hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza”; en cambio el cuerpo es material, pues fue hecho de la arcilla, la tierra roja. El primer Adán, pues, será el Hombre primordial, entendido como un *eón* celeste, del que procedería el Adán concreto del que todos descendemos.

En la apocalíptica judía aparecen más o menos claramente, según los textos, los dualismos cosmo-antropológicos, el pesimismo sapiencial, la apocalipsis final y la metodología alegórica. Los dualismos son tres: el Dios uno, lejano e impasible y el Principio o sabiduría inmediato al mundo; el alma y el cuerpo; la historia o *eón* presente, presentada como mal y la porvenir o celeste, toda bien; el príncipe de este mundo, Satán y lo que nos saque de él. El pesimismo sapiencial que explica, denigrando, el mundo actual y que exige una ascésis esotérica, reservada a los escogidos, como en los escritos de Qumrán, La apocalipsis final desarrolla amplias explicaciones del famoso carro de Ezequiel, o del “hijo del hombre” del libro de Daniel. La metodología alegórica es utilizada tanto en los casos anteriores como en la exégesis de amplias partes del *Antiguo Testamento* que permiten, no sólo explicar las contradicciones o ambigüedades del texto sagrado, sino incluso encontrar sentidos trasladados opuestos al tenido por directo y original.

c) *Las raíces helénicas*

El pensamiento gnóstico antiguo sería incomprensible si se prescindiese de los aportes griegos a su constitución y desarrollo. Aparte de algunas ideas que ya aparecían en los presocráticos, el *Timeo* de Platón y sus comentarios nutren la dialectica y los motivos de la gnosis antigua en especial en sus

aspectos cosmogónicos, si bien la idea del Demiurgo es anterior a su uso por Platón. El orfismo y el pitagorismo aportan la oposición cuerpo-alma y también el sentido trágico de la disociación divina y la visión negativa del cosmos material y del cuerpo humano. En cuanto a los estoicos, contribuyeron en la concepción del mundo terráqueo y en la exégesis de los mitos. También debe recordarse la aportación griega a la exégesis de los textos considerados como sacrales, se trate de escritos considerados como literarios (Homero) o de otros tenidos como sagrados.

d) Las raíces cristianas

Sin la eclosión del cristianismo sería imposible explicar el desarrollo de la gnósis antigua, como ya señaló A. Von Harnack en el siglo XIX. Ideas como la del Salvador cristiano, enviado a la vez divino y humano, y redentor de la humanidad; dialécticas platonico-estoicas, empezando por la de San Pablo; visiones de los textos paganos, judíos y cristianos; consideración salvífica de la Ley, etc, aparecen en la mayoría de los textos directos e indirectos conservados y muy especialmente en los que debemos considerar como los más completos y desarrollados, los de la "biblioteca" de Nag Hammadi, aunque el gnosticismo antiguo no pueda ser considerado como una o varias heregías cristianas.

Como han señalado las investigaciones más recientes sobre el gnosticismo antiguo y más concretamente los editores y comentaristas de los textos de la "biblioteca" de Nag Hammadi, el gnosticismo es un pensamiento conscientemente sincrético, como por nuestra parte hemos venido señalando desde hace más de cuarenta años, tanto en el caso islámico como en las relaciones de este con el gnosticismo anterior al Islam. Aunque no se trata del único caso, el sincretismo alejandrino es evidente casi desde la fundación de la ciudad que le dió nombre, y a finales del siglo I a.J.C. y principios del siguiente tenemos un ejemplo evidente con Aristóbulo y Filon de Alejandría. Esta atmósfera sincrética explica su especial neoplatonismo, sus ideas sobre la filosofía griega como sabiduría hebrea secularizando y su concepción y hermenéutica alegórica del Dios de Israel, de la promesa mesiánica, de la Ley y aún de muchas de las "historias" bíblicas.

Al lado de Alejandría, sin embargo, habría que colocar otros centros de la gran Siria, lo que evita la tentación de presentar a este gnósticoismo naciente como un producto del mestizaje egipcio-helénico de la gran ciudad del delta del Nilo. Lo importante, pues, es el ambiente sincrético de hombres de

talante espiritual, y por ende religiosos, que en el caso de estar integrados en una religión concreta, se trate de la judía o de la pagana, aspiran a una religiosidad abierta en la que caben todas las aportaciones espirituales, vengan de donde vinieren y tuvieran o no conciencia de la raíz de su procedencia. Esto hace que las aportaciones cristianas, por importantes que sean, no sólo no explican el origen del gnosticismo antiguo, sino que postulan su engarce tanto con los grupos gnósticos más antiguos como con el judío.

3. La presentación bíblica del gnosticismo

Los casos de Aristóbulo y Filón, y de un modo eminente en este último, permiten entrever que el gnosticismo que nos han transmitido las fuentes conservadas procede del talante sincrético y de la atmósfera platonizada “popular”. Su arquitectura se apoya en seis puntos fundamentales: 1º La existencia de un mundo inmaterial de ideas. 2º La idea del Bien Supremo. 3º El mundo material copia individual y no genérica de los arquetipos celestes. 4º La tridimensionalidad del hombre: cuerpo, alma y espíritu (pneuma). 5º Inmortalidad del alma, y 6º Idea negativa del mundo material aparential. Si un “sabio” judío, enraizado en las tradiciones religiosas de su pueblo, pero situado fuera de su patria espiritual, en aquel ambiente sincrético y formalmente platónico “popular”, lee la Escritura y, de un modo ejemplar, el *Génesis*, no hay duda que siente como suyas aquellas ideas griegas que explican lo que se cuenta de Dios, la Ley, el hombre y su destino, más aún cuando los textos de Qumrán indican o anuncian, según los casos, una “lectura” más espiritual de las viejas tradiciones codificadas en la Escritura.

¿Fueron judíos estrictos o “proselitos” o “sabios” atraídos por la enseñanza y los textos judíos los autores de la presentación bíblica del gnosticismo? Se trata de algo tan opinable como hipotético y por ello renuncio a exponer las diversas hipótesis y a pronunciarme sobre ellas.

4. Los grandes pilares de las construcciones ideológicas gnósticas

La gnosis es ante todo una actitud sapiencial que quiere suscitar y desarrollar una *conciencia* allende el espacio y el tiempo. Su objeto formal está constituido tanto por lo divino como por lo que de él se deriva. Lo divino es concebido como un Dios trascendente y evidente *per se*. Su objeto material

es un conocimiento operante que redime al hombre de un modo total mediante el conocimiento de la grandeza inexpressable. Su objeto final es la superación de la angustia existencial humana mediante la comprensión metafísica de las relaciones entre el existente humano condicionado y lo divino condicionante. Su modo instrumental es la realización de la nostalgia original en una unidad de conocer y ser.

El gnóstico se une a Dios mediante la gnosis, que no es una forma de unión mística, sino en todo caso la explicación de dicha unión, por lo común no postulada por la mayoría de la gnosis antigua. Para alcanzar dicha gnosis es necesario que las formas de las cosas terráneas sean vistas como reflejo pálido de las formas ideales celestes. Los entes, sus cualidades, estados y relaciones, o sea, sus accidentes, no son relaciones funcionales, sino hipóstasis reales y que a su vez dependen de una fuente superior celeste y originaria. De aquí que, pese a su debilidad ontológica, dichos entes y relaciones son el punto de apoyo para elevarse al mundo celeste mediante un sistema conceptual que explica al mismo tiempo lo divinal, su entorno entitativo intermedio y el mundo aparential nuestro. Dicho sistema puede organizarse en cinco unidades ontico-didácticas: teología, cosmología, angelo-demonología, antropología y soteriología. Ante la dificultad de presentar dicho complejo mediante la terminología habitual, el gnóstico recurre al uso del mito en todos los niveles de su sistema.

5. La teología gnóstica

Si hubiera que buscar un término para designar la indole de la teología gnóstica habría que inventarse la expresión contradictoria *mono-dualismo*. Como ha señalado F. García Bazán, el Absoluto, objeto formal, material y final de la gnosis, rechaza, cualquier dualidad formal; nada de cuanto es escapa del *Absoluto*. Por tanto, las posibles raíces dualistas iranianas, o no son tal dualismo, o se ven desde el monismo trascendental. Empero, habría que señalar la conocida excepción maniquea. El *Absoluto* es el Uno, el Bien, el Origen, etc. que engendra indirectamente la pluralidad, el mal, lo originado, etc. por procesos a veces complicados y casi inextricables. Exista un principio de lucha dualista en el ámbito divino o en el intermundo, en el cosmos material y humanal existe un dualismo activo.

El Dios trascendental es *per se* indefinible, pues su esencia es radicalmente incognoscible. De este Dios no cabe ninguna posible *analogia entis*,

sino una caracterización imprecisa y aproximada *ex via remotionis*: es el más que ser, más que único, más que vida, más que perfecto, etc. Sin embargo este ser se acompaña de la otra cara, como de una sombra, que es su conyuge: su conciencia, su pensamiento, etc. Esta casi sombra es caracterizada como femenina: la Compañera del Uno, el Silencio, la Sabiduría, el Espíritu, según los diversos sistemas gnósticos. Algunos expositores piensan que, con independencia de la Trinidad cristiana, algunos gnósticos sostienen una peculiar trinidad Padre, Madre (pareja) y Entendimiento, hijo de ambos; y a veces como Uno trascendente (Padre y Madre a la vez), Hijo (Entendimiento) y Tercer Eón divino.

Como el Ser y Bien es comunicativo por su esencia inefable, en su incondicionada libertad volente produce un ámbito divino al que se comunica mediante emanación, emisión o generación que lanza lo divino hacia fuera, lo que constituye el Pléroma, o sea la Plenitud de la Divinidad. Sin embargo, los gnósticos no coinciden en el modo como surgió el Pléroma. En los textos de Nag Hammadi las entidades emanadas de la Divinidad carecen de una realidad *per se*; no son hipóstasis, sino modos de la realidad divinal proyectados hacia fuera. En otros textos las entidades emanadas son verdaderas hipóstasis. La misma diversidad se da a la hora de determinar el número de eones. En algunos grupos el número de eones es infinito en cuanto el Uno trascendente es infinito en su esencia, constituyendo un conjunto organizado de jerarquías celestes. En el sistema de los valentinianos los eones son treinta y forman la tétrada, ogdóada y dodécana primordiales. La proyección de la divinidad suele realizarse por parejas, al igual que su génesis, que en un primer momento constituye el ser y en un segundo su conocimiento.

La jeraquía de eones y su proyección explican el principal modelo operativo de la gnósis: la teoría de la caída que implica una cierta deficiencia del mundo divinal, lo que permite que uno de los entes divinales intente llegar al conocimiento pleno del Uno divino saltándose la jerarquía celeste. La caída explica la índole teológica del mal y, por consiguiente, la necesidad de un salvador, lo que da origen a un proceso salvador ascendente, fuera ya del ámbito de lo divino, pero al menos permitido o querido en otros casos, por el Uno divino. El eón caído, rápidamente arrepentido de su falta, es rescatado por el eón salvador y reincorporado al Pléroma. El eón pecador queda así sometido a la ley de la pareja o dualidad entitativa original: en tanto rescatado es algo así como la Sabiduría superior, en cuanto pecador es la sabiduría inferior, derivada de la primera. Para explicar esta separación, los valentinianos recurren a un eón específico, al que llaman *límite*, que actúa como una doble

barrera: separa al Uno divino de sus eones emanados y al universo divino o Pléroma del mundo material.

6. La cosmología gnóstica

La caída gnóstica explica también el principio constitutivo de la cosmología: la materia, y el mal físico inherente a ella en el mundo inferior. En cuanto al modo operativo, los gnósticos son deudores de la cosmología platónica, si bien revestida de un sentido soteriológico inexistente en el Platón original. En cambio, partiendo de algunas ideas del platonismo medio, se esforzaron en analizar la causa formal del cosmos, distinguiéndola de la causa eficiente. Así, para los valentinianos, el principio del cosmos es el Segundo Principio o Entendimiento Universal del cual el Alma Universal cósmica recibe las formas que imprime en la materia. Respecto a esta última, causa material del universo físico, su origen en la caída original permite mantener la unidad entitativa esencial, sin recurrir a una coeternidad esencial separada de la materia y del Uno divino o a una creación *ex nihilo* que, en el caso de ser radical (*ex nihilo sui et subiecti*), superaría el monismo ontológico.

Lo que procede de la caída no es el mundo corpóreo visible, sino la pura entidad material, procedente de lo divino, pero no por emanación generativa perfecta, sino por "aborto" o generación imperfecta (sin conyuge). Queda así fuera del velo como sombra arrojada a un lugar. Para que de esta sombra surja el mundo visible será necesario otro principio: el Demiurgo. Su configuración tiene que atender a dos principios: ser causa eficiente directa del mundo visible y crear un espacio entitativo entre el Uno divino y el cosmos material visible. El modelo genérico respecto del origen del Demiurgo es la materia procedente del último eón del Pléroma. Sin embargo, en los textos suelen aparecer dos variantes diferentes de dicho modelo; en una de ellas el Demiurgo procede directamente del último eón; en la otra, el Demiurgo, visto como el Gran Demonio que gobierna el Hades y el caos, se manifiesta originariamente. No obstante, conviene recordar que en el tema del Demiurgo, la cosmovisión judeo-cristiana aporta elementos terminológicos procedentes del *Antiguo Testamento*, en especial del *Génesis* y del *Exodo*, lo que complica las cosas y, de un modo eminente, la terminología.

Dichas complicaciones aparecen también a la hora de precisar la índole esencial del Demiurgo, para unos esencialmente *psíquica*, sin participar en la categoría *pneumática* (espiritual) de la esencia superior; para otros sería una

chispa divina procedente de la esencia de su “madre”, pero que perdería tras la generación del hombre. Sea cual fuera la entidad esencial del Demiurgo, éste es capaz, a su vez, de engendrar unos entes angélicos (*arcontes*) inferiores que se presentan en la forma planetaria de siete círculos o en la zodiacal de doce. En la primera domina la influencia de los siete días generadores del *Génesis*; en la segunda es más fuerte la relación con la magia astrológica. En algunos casos, las dos formas se unen, pero sin tener en cuenta que los signos zodiacales corresponden al círculo del Sol. Los investigadores y tratadistas del gnosticismo advierten aquí la importancia de la diferenciación entre el primer arconte llamado Yaldabaot y el arconte planetario Sabaot. Éste sería el Dios montado en su carro, mientras Yaldabaot sería el Dios entronizado sobre la nube (*Ezequiel*, 1,5-6 y 10,1).

La operación demiúrgica consiste en realizar el mundo actuando sobre la materia inteligible preexistente por medio de la infusión de las formas procedentes de lo alto. Su acción sería estrictamente mimética por desconocer, en principio, la finalidad de su operación. Habida cuenta del influjo de la concepción cosmológica del periodo de la Academia media, no debe extrañar que el sistema elemental del mundo visible corporal, la acción primera del aire, la providencia mundanal y la influencia de los astros proceda de los conceptos estoicos posteriores a Crisipo, evidentes en Panecio y Posidonio. Operada la “creación” demiúrgica, se destacan las famosas tres esencias o sustancias: la pneumática (espiritual) o divinal que *per se* pertenece al Pléroma y por comunicación es la parte superior humana; la psíquica, propia del Demiurgo y del alma humana; y la material que comprende todo el cosmos corpóreo visible.

7. La antropología gnóstica

La concreción cosmológica gnóstica, por lo general despojada de toda preocupación naturalista, está al servicio de la antropología y soteriología, más de esta segunda –finalidad capital del gnosticismo– que de la primera. Por tanto, la creación de la humanidad es obra del Demiurgo que para ello se sirve de ángeles colaboradores, cuya creación es previa a la del hombre. Además, conviene agregar que la antropología gnóstica utiliza el modelo de la narración del *Génesis*, sometiéndola a interpretaciones al servicio de lo que luego será la concepción soteriológica. De aquí la necesidad de una primera creación divinal celeste: el Hombre Celeste o primordial, mediante el envío

de su forma esencial al Demiurgo y a los ángeles. Este modelo lo es de la humanidad de este nuestro mundo mediante los tres principios esenciales, pneumático (espiritual), psíquico y material. Rompiendo el modelo del *Génesis*, el primer Adán se manifestó el primer día de la creación; el segundo Adán, el día sexto; y el tercero, el día octavo. De aquí que para otros gnósticos, acaso más interesados en mantener el orden de la antropogonía del *Génesis*, primero fué creado el Adán material, a continuación se le insufló y brotó el Adán psíquico, y finalmente resultó el Adán pneumático cuando el espíritu “descendió y habitó en él”.

Para que en el mundo exista el hombre espiritual es necesaria la existencia del Hombre primigenio, hombre lumínico o Adán de luz, como hombre celeste, paradigma del primer Adán terreste que por el principio genérico de “la pareja” es acompañado de una Eva superior auxiliar de Adán, como una intelección luminosa que recibe el nombre de Vida. El Demiurgo y sus ángeles, admirados por la simple visión refleja del Adán Celeste, la reproducen en la materia corporal. Así si el Adán Celeste es origen y garante del pneuma o espíritu humanal, el Adán psíquico tiene como causa final la esencia demiúrgica, sea directamente o por medio de los ángeles demiúrgicos. Es así *imagen* del Uno divino trascendente y *semejanza* del Demiurgo. Junto a este último Adán, para que se cumpla el principio de la pareja, en dos de los textos de Nag Hammadi aparece una Eva psíquica, “viva semejanza” de la Eva espiritual celeste que vivifica al Adán, formalmente creado por el Demiurgo e instrumentalmente por los ángeles-arcontes. Pero este Adán es “arrastrado” hacia la sombra de la muerte y queda serpenteando (sin llegar a ser erecto) sobre la tierra, pues no se erguirá hasta recibir la comunicación del Adán espiritual.

Para completar el modelo del *Génesis*, el hombre así creado es situado en el Paraíso. Debido a su “introducción” en cuerpos materiales, Adán y Eva “olvidan” su condición superior espiritual y duermen en la ignorancia. Para “despertar” a Adán, la Eva superior auxiliar del Adán Celeste se esconde en la serpiente y se opera la apertura del entendimiento a la luz del conocimiento, pues se reconocieron como “desnudos del conocimiento”. Sin embargo, como este acceso al conocimiento se había realizado contra la voluntad de los ángeles arcontes, nacen Caín y Abel, hombres estrictamente psíquicos; de Adán y Eva procede Set, que nace del conocimiento de la presencia de Adán y del descendimiento del espíritu operado por la Eva Celeste. La creación de la Eva terrenal y por ende de la procreación sexual, es obra del Demiurgo y de los ángeles arcontes para que la “chispa celeste” quede dormida en la condición carnal y no pueda aspirar al ascenso al Pléroma.

Los humanos nacidos por generación carnal son de tres clases: los materiales carentes de pneuma, acaso socialmente representados por los paganos; los psíquicos, que no poseen pneuma, pero sí la insuflación del hálito demiúrgico o psiqué, socialmente serían los creyentes (judíos y cristianos); y los pneumáticos o espirituales que poseen pneuma y psiqué, y que serían los gnósticos. Los hombres materiales estarían abocados a la destrucción; los psíquicos, a una salvación incompleta; y sólo los espirituales alcanzarían la auténtica salvación.

8. La soteriología gnóstica

La soteriología, *prima intentio* de toda la construcción gnóstica, se apoya tanto en los cuatro principios cosmológicos como en la teoría esencial del hombre, lo que supone:

- 1º La existencia de una separación radical del mundo superior del Pléroma y el mundo inferior material.
- 2º La concepción de la materia como pura degradación del ser y fruto de un pecado divinal.
- 3º El mal es fruto de la deficiencia y, por ende, el cosmos material es radicalmente perverso.
- 4º El mundo intermedio entre el superior y el material es el lugar del Demiurgo y de los ángeles arcontes.
- 5º El cuerpo humano es la cárcel del espíritu.
- 6º La psiqué humana es incapaz de la salvación plena y
- 7º Sólo el pneuma humano puede alcanzar el Pléroma superior divinal.

La soteriología, por tanto, debe ocuparse del modo de rescate de la “chispa divina” encarcelada en la materia. Pero esta salvación no procede del mero deseo y de la voluntad de los hombres. El Uno divino quiere que el espíritu ascienda de nuevo al lugar de donde partió. Por tanto, “se apiada” del hombre y le envía el Salvador. La acción inferior de este salvador es posible en tanto su modelo ya tuvo lugar en el Pléroma, mediante la salvación del eón caído (sabiduría o entendimiento) por el eón salvador. Al igual que el Uno divino, también los hombres están predipuestos a la salvación; pero a diferencia de aquel no pueden operar directa y originariamente *per se* y el impulso es una gracia *gratis data* que envía el Uno divino y que se manifiesta como

una llamada que suscita el recuerdo de la patria original perdida, al despertar al hombre dormido en el sueño de su materialidad.

Respecto al origen del Salvador, los gnósticos, con pequeñas variantes según los textos, consideran que la gnósis fue revelada a Adán al comienzo de la creación y luego se repite a lo largo de la historia mediante ciertas figuras salvíficas. Sin embargo, el Salvador definitivo descenderá del Pléroma en un momento histórico concreto, que ni siquiera los ángeles arcontes conocen, para evitar que lo impidan. Su misión consiste en recordar a los hombres espirituales que dentro de ellos yace adormecida una chispa de lo divino de la misma esencia del Uno divino; por ello los exhortará para ponerse en el camino del retorno hacia la patria perdida u olvidada. Así la gnósis se convierte en liberación y salvación del hombre. Empero esta salvación "primaria" es provisional; la definitiva sólo tendrá lugar tras de la muerte. De aquí la necesidad de un entrenamiento permanente del hombre espiritual.

La figura del salvador no está claramente personalizada en el gnosticismo pagano y judío, y según los textos son "redentores" la Sabiduría, el Espíritu, el Pensamiento, el Entendimiento, el Iluminador y el Logos, o el Adán Celeste, Eva, Set, Melquisedet, el ángel Elelet o los tres "enviados" que visitaron a Abraham en Hebrón. En cambio para los gnósticos para-cristianos el Salvador está personificado en Cristo, ser personal estrictamente espiritual y, por ende, divino. Para realizar su misión "encarna" y nace de una virgen; pero aunque su cuerpo tenga una apariencia común con la del hombre, su realidad es eminentemente psíquica; por tanto, su encarnación es aparential y no real, como la sostenida por la Iglesia, y no tuvo lugar con el anuncio del ángel, sino en la teofanía del Bautismo por medio del Logos. Lo que este Cristo-Salvador gnóstico enseñó con su predicación fue la gnósis y en este sentido interpretan las enseñanzas evangélicas. Además, siguiendo el paradigma gnóstico, hay dos Cristos: el Cristo Celeste espiritual, eón del Pléroma que "desciende" sobre el segundo, el Jesús-Cristo psíquico terrenal. Así, en la cruz, el Salvador abandona al Jesús psíquico, que pese al tormento no padece, pues es meramente psíquico y no material.

La venida del Salvador no lo es para la totalidad de la humanidad; los hombres meramente materiales son incapaces de salvación; en los hombres psíquicos, si atienden la enseñanza del Salvador y llevan una vida recta, sus almas ascenderán hasta quedar cabe la barrera del Límite y gozarán de la vida para-bienaventurada del Demiurgo y sus arcontes. Sólo los hombres espirituales, tras haberse conocido como portadores de la chispa divina, tras perder su cuerpo material, ascenderán al mundo del Demiurgo en el que quedarán

sus almas psíquicas, y la chispa espiritual atravesará el Límite y unida a su gemelo del mundo superior, se hará uno con el Uno divino.

El ascenso gnóstico exige una regla de la vida ascética. Aunque algunos Padres de la Iglesia, como San Ireneo y San Epifanio, atribuyan a algunos gnósticos, como los Ofitas, una postura libertina, ya que dichos gnósticos debían pensar que la chispa divinal no resultaba afectada por los actos corporales, la mayoría de los textos lo que enseñan es una rigurosa ascética encratita, rechazando el matrimonio, la generación y la sexualidad, y todo regalo del cuerpo. Además deberán liberarse de las preocupaciones familiares y sociales, y aún de la realización de actos buenos comunitarios. El ascenso de la chispa espiritual prisionera del cuerpo, comienza con el abandono de lo corporal y material, que culmina con la muerte. Entonces comienza el viaje a través de las esferas de los cielos en las que lucharán con los arcontes, que intentan que no traspasen el Límite para alcanzar el Pléroma. Para ayudarse en esta lucha utilizaron signos y palabras o frases mágicas que desarmarán a los arcontes enemigos. A lo largo del camino, el gnóstico experimentará purificaciones, seguramente en el tramo terrenal del recorrido, aunque al parecer las abluciones y bautismos lo recibirán cuando hayan alcanzado el mundo de la Luz.

En puridad el gnosticismo no tiene necesidad de una resurrección, pues la materialidad impide la de los cuerpos y la anímica está garantizada *per se*. Sin embargo, por el posible peso cristiano, en los textos de Nag Hammadi aparece la resurrección; en algún caso (*Epístola a Regino*) se habla de tres resurrecciones: del cuerpo, del alma y del espíritu, aunque sólo la última es una auténtica resurrección. Como ésta tiene lugar en la otra vida, la única garantía de alcanzarla consiste en la adquisición de la gnósis. Sin embargo, en su ascenso hacia la unión, el espíritu va acompañado de un cuerpo pneumático en cierto modo semejante en sus rasgos, pero no en su materia, el corporal corruptible. Cuando todas las chispas divinas que hay en los hombres hayan alcanzado el Pléroma, la materia desaparecerá y llegará el fin del mundo, lo que significará la restauración total del orden anterior a la "caída". Tal será la verdadera *apokatástasis*. La descripción de dicho apocalipsis es la tradicional: catástrofes, conflictos destructivos, fuego abarassador, etc. En ella perecerán los ángeles arcontes malos; en algunos casos, también el Demiurgo; en otros el Demiurgo y sus ángeles arcontes se purifican y viven en la Ogdóada junto a los hombres psíquicos que lo hayan merecido.

Es muy difícil conocer con exactitud los rituales de las comunidades gnósticas, pues los textos hacen más hincapié en la doctrina que en los espec-

tos culturales, y las narraciones de sus contrarios tienden a asimilarlos con los cultos conocidos y en sentido peyorativo. En general, puede afirmarse que un grupo gnóstico surge alrededor de una figura que ha recibido directamente la gnosis y que, a su vez, inicia en ella a sus seguidores, siguiendo los tradicionales métodos de iniciación, formándose así una comunidad. Los textos paracristianos de la "biblioteca" de Nag Hammadi utilizan el término *iglesia*, considerando que la verdadera Iglesia es la formada por los espirituales. En algunos grupos se distinguen los "catecúmenos" de los "escogidos"; en otros se aceptan mujeres, aunque por lo general los textos las denigran. Sin embargo, los textos indican que actuaban como maestras, misioneras y profetisas, y participaban en las ceremonias bautismales, eucarísticas, exorcísticas y "nupciales".

Los "sacramentos" gnósticos deben ser vistos como ritos y no con el sentido salvífico de los sacramentos cristianos. El "bautismo" iba unido a la unción y significaba una cierta asimilación al Ungido. En algunos casos a ello se agregaba el "sello", que en el caso de los marcosianos era una marca en el lóbulo de la oreja derecha. Rara vez aparece la "eucaristía", pero en sentido meramente simbólico, y en ella el agua sustituía al vino. La ceremonia "nupcial" se efectuaba en un aposento (la *cámara*) en el que tenía lugar la unión mística del espíritu del iniciado con su equivalente celeste o con el Pléroma. Para resaltar la fraternidad entre los iniciados, los gnósticos practicaban el abrazo o el beso cultural.

9. La influencia del gnosticismo

Algunos investigadores y expositores del gnosticismo de los siglos I al IV de nuestra era han mostrado su extrañeza por la posterior desaparición de este movimiento sapiencial y sacral. El hecho sería cierto en Occidente, si se excluye de la gnosis al maniqueísmo y a ciertas formas del hermetismo. Muchos olvidan el episodio maniqueo del San Agustín pre-cristiano, así como las formas más espirituales de algunos grupos o personalidades cristianas, como en el caso de Prisciliano. Pero es en Oriente donde nos interesa rastrear la pervivencia e influencia de los gnósticos, pues allí fue donde sería recogida por el 'irfān islámico. Esto nos obliga a prescindir de los ecos gnósticos en la kábala, de la "lectura gnóstica" de los relatos de los Evangelios sinópticos realizada por San Juan, así como del prólogo al aludido *Cuarto Evangelio*.

Hasta que no han podido manejarse los textos acerca del maniqueísmo de diversos grupos turcos, que profesaron dichas doctrinas hasta la llegada del Islam al Asia Central y aún después, podía hablarse de un tunel que sólo se abriría a la luz con el *'irfān* de la ismā'īlīya, pero aún así quedaba como señal gnóstica la figura de Bār Daysān. El maniqueísmo, el judaísmo y el budismo de diversos grupos del Asia Central durante los siglos IV al IX, y sus contactos y “conversiones” con el Islam en los siglos VIII al IX son puente suficiente para que la continuidad gnóstica oriental se mantuviese y se “traspasase”. Para ello analizaré algunos ejemplos de la ismā'īlīya, de la Šī'a duodecimana y del Tasawwuf.

10. El *'irfān* ismā'īlī

Todo el movimiento Šī'ī coincide en cuatro principios principales: 1°. El carácter espiritual del *Alcorán* y su sentido esotérico transmitido por los santos *imāmes*. 2°. Presentación arcana y esotérica de sus doctrinas. 3°. Conciencia de la caída del hombre y de su situación de desamparo y 4°. Explicación del aspecto trágico de la vida de la humanidad. Dichos cuatro principios aparecían ya en la gnosis antigua.

La fuente más antigua de la ismā'īlīya, el *Umm al-Kitāb* (El arquetipo del libro) contiene la ciencia del sentido arcano de las letras (*'ilm al-ḡafr*), los cinco elementos de la cosmología maniquea, los siete combates de Salāmān (el arcángel San Miguel), el sentido esotérico del *Alcorán* y la doctrina imāmológica.

En los *Rasā'il Ijwān al-ṣafā'* aparecen los elementos paralelos con los gnósticos siguientes: 1°. Los “hermanos” como iniciados en la verdadera sabiduría, cuya formación constaba de cuatro ciclos. 2° La verdadera sabiduría no puede conseguirse sin la “aproximación” al imām. 3° La finalidad de los *Rasā'il* es guiar a los extraviados, advertir a los distraídos, asegurar la vida terrenal y alcanzar la vida eterna del alma. 5° Estos saberes no pueden ser divulgados ni expuestos en forma exotérica. 6° Todo cuanto existe emana del Uno original y a él retornará. 7° El orden de la emanación presenta nueve grados: el Principio, el Entendimiento, el alma, la materia prima, la materia concreta, las esferas celestes, la fuerza agente sublunar, los elementos simples y los seres concretos. 8° En el hombre hay dos partes: una espiritual y otra material; la espiritual impulsa al hombre hacia la morada celeste y 9° El Entendimiento es una esencia divina, luminosa y celeste que se une al hom-

bre mediante el entendimiento agente; dicha unión es el camino para alcanzar la sabiduría.

La ismā'īliya posterior a los *Rasā'il* desarrolla una teología, una cosmología y una antropología fuertemente arcana y hermética, aún más gnosófica que los *Rasā'il*. En la teología aparece la idea y el término "límite" (*ḥadd*) y el ascenso hasta el Uno primero. En cosmogonía la creación se ve como una epifanía radical que se desarrolla uniendo a las ideas gnósticas el principio del zurbanismo iraní. En la antropología aparece el Set gnóstico y la heptada, el Adán Celeste y la caída. Para sintetizar reproduciré aquí mi antigua exposición del tema:

"El último imām de la última epifanía, llamado Ḥunayl, invistió como imām a su hijo Adán, que fue reconocido por todas las formas angélicas, excepto por [...] Iblīs [...] La intención de Iblīs era tentar a Adán para que revelase a todos los hombres el saber acerca de la resurrección [...] La [...] jerarquía celeste y terrenal [...] presenta diez grados que se organizan en una triada [...] y una heptada [...] La heptada histórica, que es la nuestra, es la siguiente: I *nāṭiq*, Adán; primer *wasī* el imām Set; II Noe y Sem; III Abraham e Ismael; IV Moisés y Aaron; V Jesús y Pedro; VI Mahoma y 'Alī; y VII el imām de la resurrección [...]. La esencia del imām está formada por la unión de su humanidad (*nāsūt*) y de su divinidad (*lāhūt*). Su cuerpo procede de una peculiar alquimia celeste que opera sobre el alma del efluvio (*nafs riḥīya*) y se deposita sobre el agua [...]. La parte divinal es el nacimiento espiritual que se produce mediante la unión del alma con una chispa de luz [...] Pese a la apariencia humana, el imāmato es el templo de luz [...]"

"A partir de la epifanía radical, el descenso del ser se produce por medio del proceso [...] emanativo (*inbi'āt*) partiendo de la inteligencia primera o universal [...] De acuerdo con la triada gnóstica, la inteligencia primera es la instauración eterna (*ibqā'*), el instaurado primero (*mubda' awwal*) y el logos divino (*kalām Allāh*) [...]. La esencia del conocimiento divino propia de la inteligencia primera sería un *no-conocimiento de Dios* y por eso se la llama también velo. [...] Antes de la dimensión temporal, la inteligencia primera realizó la proclamación eterna al pléroma celeste. Tras la llamada de dicha inteligencia la segunda respondió positivamente, pero la inteligencia tercera rehusó la llamada. Como esta inteligencia es el ángel arquetipo de la humanidad (Adán) y su actitud negativa nació de no querer poner límite alguno a su acción y alcanzar por sí mismo, sin el intermedio de la inteligencia segunda, el principio inaccesible, cuando advirtió su error hubo de arrojar fuera de sí la soberbia que era la sombra demoníaca. Dicha sombra, que no es otra cosa que el viejo Ahrimán mazdeo, se hundirá en

el mundo inferior y reaparecerá en los tiempos de la ocultación. El estupor de la inteligencia tercera al advertir su error, la hizo descender al lugar de la inteligencia décima, distancia que se corresponde con el tiempo de estupor durante el cual emanarán las siete inteligencias restantes, llamadas los siete querubines, que ayudarán al Adán eterno a remontar la caída [...] El sincretismo esotérico [...] hará que sólo se rija por el número siete (siete inteligencias intermedias, siete ciclos de profecía, siete Santos Imāmes, etc.). La inteligencia tercera será identificada con el demiurgo del mundo físico y con el intelecto agente de los filósofos islámicos [...] En el séptimo milenio, o ciclo de la luna, brotó de la tierra la especie humana [...].”

“La inteligencia tercera es el Adán espiritual, celeste, ángel arquetipo de la humanidad; pero antes de llegar al Adán o primer hombre del ciclo actual, existió un Adán u hombre terrestre [...] acompañado de veintisiete compañeros que personificaron otras formas celestes. Nació en estado de gracia, con ciencia universal infusa; fue a la vez la epifanía del mundo celeste, pues gracias a él conocemos su existencia, pero también su velo, en cuanto ignoramos su esencia. De tal modo, inició la edad de oro del Paraíso, dió a conocer la proclamación y envió a doce de sus compañeros como apóstoles [...]; en fin, estableció la jerarquía esotérica que se sucederá ciclo tras ciclo, hasta el fin de los tiempos, habiendo instruido a su sucesor de todo ello. De este modo, pudo ya ascender al mundo celeste, donde ocupa el lugar dejado vacío por la inteligencia tercera tras su caída hasta el lugar décimo. Con ello, esta última puede iniciar su ascenso hasta su antiguo lugar, tras realizar, grado a grado, los siete círculos intermedios.”¹

11. El ‘*irfān* duodecimano

El pensamiento duodecimano, pese a su esoterismo esencial, se distancia del profundo gnosticismo de la *ismā‘īlīya*. Sin embargo en él aparece la división tripartita de los hombres en sabios o teósofos, que son el Profeta y los imāmes, los iniciados que tienen abierta la puerta de la sabiduría y los caminos de la salvación, y la masa que siempre será ajena a las luces del conocimiento verdadero o gnósis. El espíritu constituye al hombre por medio de la recepción de cinco grados, que son estados espirituales culminados en el espíritu santo. El común de los hermanos espirituales poseen tres grados; los iniciados, cuatro; y los profetas, enviados e imāmes, los cinco. Consideran

¹ *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, vol. I, pp.66-68.

imprescindible la existencia entre lo celeste y lo humano del mediador (*huṣṣā*); su realidad es metafísica: utópica, ucrónica e inmaterial, pues es una identificación del hombre celeste con el Logos eterno e increado, materializado en el *Alcorán*, pudiendo recibir los nombres de cálamo, califa, espíritu supremo, el verdadero, el hombre máximo, el Adán verdadero y la inteligencia primera. El carácter divinal del mediador y la unidad radical de la profecía exigen que ésta sea doble: absoluta o eterna y la relativa manifestada en tiempos concretos. El primer santo imām, 'Alī, sella las epifanías anteriores; los doce santos imāmes forman el pléroma epifánico. La misión del imām oculto es existir de un modo presente en el corazón de cada uno de los fieles.

El sentido de la auténtica teosofía gnosófica parte del concepto de “los amigos de Dios” que son sabios de lo divinal; su conocimiento consiste en una epifanía teosófica que se manifiesta por una inteligencia apoyada por el corazón, auténtico órgano de las luces. Los órganos externos son el sol iluminador o entendimiento agente, la potencia cognoscitiva, el acto intelctivo y la ciencia. Los organos internos son el angel esencial, la inteligencia, el corazón y la sabiduría. Sin la acción del angel, la inteligencia no opera; el angel, pues, es el cálamo intermediario entre Dios y el hombre “amigo de Dios”. La sabiduría del corazón la vieron sensiblemente los profetas y la escucharon espiritualmente los amigos de Dios mediante un reflejo: el espejo de la tabla secreta divinal en el espejo del corazón de los “amigos de Dios”, que tiene lugar al descorrerse el velo que oculta la verdad esencial. Entre el mundo sensible y el inteligible existe un mundo intermedio imaginativo².

12. El 'irfān ṣūfī

El origen concreto del Tasawwuf islámico es un problema irresoluble, si se entiende en sentido absoluto. En la realidad espiritual islámica historiable se pueden distinguir tres elementos: la espiritualidad inherente al sentido legal de la revelación (*Ṣarī'a*), la espiritualidad religiosa personal organizada (*tarīqa*) y la verdad espiritual esencial sublatente (*ḥaqīqa*). Por otra parte, nunca existió una solución de continuidad entre los movimientos espirituales ante-islámicos, budistas, cristianos, gnósticos, judíos, maniqueos, mazdeos, etc. y los que surgen tras el orto del Islam. No debe caber duda alguna que el esoterismo antiguo y las espiritualidades que recurren a dicho modo de mani-

² Idem, idem, pp. 75-78.

festación pudieron ser conocidas y de hecho lo fueron por los primeros espirituales islámicos. En cambio, discutir sobre si Mugīra es una primera figura o si 'Abdak al-Sūfī (muerto en 210/825) fue el primero que recibió el nombre de *ṣūfī*, ayuda muy poco a la explicación del sentido del *'irfān* islámico.

Desde *Ḍū-l-Nūn al-Miṣrī* (muerto 245/859) sabemos que la gnosis suprema es el conocimiento intuitivo de Dios. El *'irfān* esencial lo alcanzamos mediante el "ojo de la verdad" (*'ayn al-ḥaqq*) y en él Dios no es ni Él mismo ni nada distinto de Él, sino una como verdad luminosa y eterna en la que todo subsiste, como dice *Abū Yazīd Baṣṭāmī* (muerto antes del 261/874), nieto del mazdeo converso Suruṣān. Sin caer en la caricatura, puede afirmarse que el concepto de *'irfān* no experimenta cambios radicales, y su evolución histórica se refiere más a la constitución, desarrollo y especificación de la terminología *ṣūfī*, iniciada ya con al-ʿYunayd (muerto el 297/910) y culminada con Ibn 'Arabī y la Ṣāḍilīya.

En esencia siempre se trata de alcanzar un inexpresable sentido de la unicidad divina esotérica que, por esencia, es velada; para que pueda desvelarse ha sido creado el mundo. Así, para Rūzbihān Baqlī (muerto el 606/1209) la primera teofanía, a la que en lugar de logos o entendimiento llama espíritu, hace que subsistan

"las esencias preternales de todos los seres, o sea: los santos espíritus cuyo estatuto entitativo, aunque privado de continuidad temporal, reside en la sucesión ontológica. Cada uno de los seres se comporta como un ojo totalmente entregado a la luz que le dió el ser. Entonces surge el primer velo: Dios siente celos de sí mismo; ya no es el solo testigo de sí mismo; hay otro testigo fuera de sí. Dios tiene que volver a anteponerse; para ello esquivo el espíritu de su contemplación; entonces las criaturas se contemplan a sí mismas. La visión de la criatura por sí misma constituye el segundo velo. Dios quiere ser conocido por un testigo; pero tal testificante sólo puede ser Él mismo; por esto se manifiesta como pura efusión de belleza, produciendo el mundo invisible, el mundo del misterio, el Adán celeste, los mundos contingentes, hasta el microcosmos humano. El hombre, al recorrer el camino ascendente desde sus sentidos a Dios, lo que hace es ir corriendo, velo tras velo, hasta llegar a los sesenta velos."³

Una recopilación semejante podría realizarse con algunos textos de Ibn Masarra, de Ibn al-ʿĀrif y de Ibn 'Arabī. Como simple ejemplo reproduciré algunas de las expresiones del último de los citados:

³ Idem, idem, pp. 128-129.

“Conocer lo posible es el océano de la ciencia; [...] mar, en fin, cuyas orillas no son otras que aquellos dos límites: lo necesario y lo imposible, los cuales no debemos figurarnoslos [...] como si ambos extremos difirieran entre sí tan sólo a la manera que difieren la derecha y la izquierda [...]. Si nos viesemos obligados a imaginarnosla de algún modo, no encontraríamos forma más adecuada al asunto en cuestión que compararla con el centro de la circunferencia y el espacio comprendido entre ésta y aquel. El centro es la verdad; el vacío exterior a la circunferencia, la nada [...], la oscuridad; el espacio comprendido entre el centro y dicho vacío exterior a la circunferencia, lo posible [...]. Las líneas salientes [del círculo] tienen su principio en Dios y en Él tienen su fin, porque a Dios vuelven todas las cosas [...Porque Dios] no es las cosas creadas, ni éstas algo distinto de Él [...] La causa de que el intermediario, es decir, lo posible entre el ser y la nada, sea susceptible de esa doble relación positiva y negativa, no es otra cosa que el ser opuesto por su esencia misma a aquellas dos realidades [...] El ser absoluto es como un espejo para la nada absoluta. Ésta se contempla a sí misma en ese espejo de la verdad, y la forma que en él se ve es la esencia misma de la nada.”⁴

Si se quisiera prolongar los paralelismos se podría analizar el sentido del *budd* de Ibn Sab'īn (siglo XIII) y numerosas expresiones de la *Šāḍilīya*; pero ello agregaría más semejanzas, pero no mejores que las apuntadas en los ejemplos anteriores, más que suficientes para atestiguar la importancia del eco de las viejas doctrinas gnósticas, nunca, ni aún hoy, desaparecidas.

Bibliografía

Habida cuenta de la índole de este trabajo reducimos la extensa bibliografía sobre el gnosticismo a los libros siguientes:

1. A. PIÑERO, J. MONSERRAT TORRENS y F. GARCIA BAZAN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I Tratados filosóficos y cosmológicos*, ed. Trotta, Madrid, 1998.
2. J. MONSERRAT TORRENS, *Los gnósticos I y II*. ed. Gredos, Madrid, 1983.
3. F. GARCIA BAZAN, *Gnosis, La esencia del dualismo gnóstico*, ed. Castañeda, Buenos Aires, 2ª ed. 1978.
4. H. JONAS, *The Gnostic Religion*, Beacon, Boston, 1958.

⁴ Idem, idem, vol. II, p. 611.

5. A. ORBE, *Estudios valentinianos*, 5 vols. Univ. Gregoriana, Roma, 1955-1966.

Para la *ṣū'a* en general, la *Ismā'īliya*, los Duodecimanos y el Tasawwuf remito a mi *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vols. Alianza Editorial, Madrid, 1996, y a la bibliografía de los capítulos respectivos.